

Saudade Imanente e Saudade Transcendente

Leitura breve de Leonardo Coimbra

JOÃO DUQUE

O título destas breves linhas, tal como fica claro no subtítulo, inspira-se numa distinção de Leonardo Coimbra¹. Por isso mesmo, será nele que se vão inspirar todas as considerações que se seguem.

Não pretendo, contudo, fazer um trabalho de estrita hermenêutica da obra do autor, aliás já profundamente estudada. A minha proposta só é hermenêutica no sentido de que nela se inclui o momento da aplicação do mundo do texto, no processo da sua leitura. Como a minha é uma leitura breve, também os textos escolhidos são breves. E o que pretendo é, a partir do mundo aberto por esses textos, fazer aplicações ao nosso contexto de estudo – em primeiro lugar, embora de modo mais passageiro, à relação entre ciência e teologia; em segundo lugar, momento em que concentrarei a minha atenção, através da leitura do cristianismo a partir da categoria da saudade; por último e em estreito seguimento dessa leitura, numa proposta de discernimento da relação entre a identidade cristã e certas propostas de pendor mais ou menos gnóstico ou, pelo menos, orientalista.

Porque a minha leitura é breve, seguirei apenas dois textos de Leonardo Coimbra: «Sobre a Saudade» e «O Espírito do Cristianismo».

¹ Cf. L. COIMBRA, «Sobre a Saudade», in Id., *Dispersos III. Filosofia e Metafísica*, Verbo, Lisboa 1988, 137-164 (=SaS). Sobre o tema, ver: A. BRÁZ TEIXEIRA, «Criacionismo e saudade no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», in *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1989, 119-127.

1. Teologia e ciência

Como Leonardo Coimbra não foi, directamente, nem cientista nem teólogo, parece descabido pretender encontrar nos seus textos elementos de relação entre estas duas áreas do saber ou, melhor dito, estes dois modos de compreender o mundo. Mas essa constatação de superfície é enganosa. Até porque nem sempre são os cientistas e os teólogos os melhores mediadores numa relação deste tipo. De facto, para sermos sérios, teremos que admitir que a capacidade de pensar a relação entre ciência e teologia só pode ser elaborada filosoficamente. O cientista só lhe acede, se se tornar um filósofo (ainda que seja apenas um filósofo da ciência); e um teólogo só chega a tematizar o assunto se já entrar pelo campo da filosofia propriamente dita, pois no momento da estrita teologia ainda não se lhe coloca sequer.

Ora, é precisamente como filósofo que o nosso autor dá um contributo para a compreensão da relação entre teologia e ciência. Como não me interessa, aqui, estudar os pormenores do seu pensamento quanto ao assunto, limitar-me-ei a uma livre aplicação das suas ideias fundamentais ao nosso contexto.

Considero que o principal problema para conceber uma possível relação entre teologia e ciência reside no modelo de pensamento de que se parta. E esse modelo tem sido, preponderantemente, o modelo da univocidade. Ora, se pensarmos o real em termos unívocos, só poderemos tirar duas conclusões: a conclusão positivista, que considera ser o modelo científico o único modelo de compreensão de toda a realidade (e a correspondente compreensão fideísta, que atribui a mesma exclusividade a um teologismo também de teor positivista, só que do outro lado); ou a conclusão da equivocidade, isto é, da não relação entre os saberes ou modos de compreender o mundo (em parte, semelhante à teoria da incomensurabilidade dos denominados «jogos de linguagem», explorada na dependência de Wittgenstein). De facto e embora, nesta segunda perspectiva, se admita uma diversidade de jogos de linguagem, em realidade considera-se que a nossa compreensão do real só acontece no interior unívoco de cada um desses jogos. Ou seja, uma posição de equivocidade é, no fundo, uma posição de univocidade – ou de pluri-univocidade, para fazer eco ao conceito leonardiano de «biunivocidade»². Desse modo, segundo a primeira posição (positivista), não é possível relação entre ciência e teologia, porque cada uma se concebe sem possibilidade de exterior – por isso, sem alteridade; segundo a posição contextualista, cada uma assume não poder conhecer o exterior e, por isso, também não se poder relacionar com ele – por isso, também sem experiência da alteridade.

² A. ALVES, *O sistema filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*, Tavares Martins, Porto 1962, 103.

Ora, a única solução para o dilema é, sem dúvida, o abandono do pensamento unívoco e a passagem a um pensamento analógico. Este, admitindo a pluralidade de compreensões do real, também admite que essas compreensões não são incomensuráveis entre si, mas relacionadas – por isso, analógicas, nem unívocas nem equívocas. Mas, como é sabido, toda a dinâmica da analogia implica a possibilidade da relação dos diferentes a algo comum, que unifica. Essa unificação dá-se, precisamente, através da fundamental compreensão analógica da realidade (que todos os diferentes partilham).

Ora essa unidade de pensamento é que é desempenhada, em Leonardo Coimbra, pelo seu sistema metafísico. Este não é, em última instância, nem exclusivamente teológico, nem exclusivamente científico, mas precisamente englobante da diversidade de compreensões. E, enquanto tal, é um sistema compreensivo da diversidade dos seres e dos saberes, ao mesmo tempo que unificante desses saberes. Por isso, ele pode partir de análises estritamente científicas, para tirar conclusões teológicas, não por extrapolação de mundos separados, mas porque neles encontra ligações que permitam certa unificação da compreensão do real, a única que permite verdadeiro conhecimento, sobretudo o conhecimento do sentido ou da teleologia do todo, como teleologia de cada uma das partes. E este conhecimento, sendo metafísico, é ao mesmo tempo teológico – unindo assim, para além da ciência, a teologia com a filosofia³.

2. Saúde e conhecimento

Ora, é nesse contexto que ele trabalha também a categoria da saúde. Unifica-a, num percurso que parte da ideia comum dessa categoria luso-galaica, aprofundando-a na ciência e, por necessidade interna – diríamos que por «método de imanência», para usar a nomenclatura blondeliana – estende-a à filosofia e à teologia. Vejamos como.

«A saúde é como a sombra do homem, sombra que jamais o deixa, porque o Sol que ela intercepta é o Espírito e não há horizonte que o oculte»⁴. Estamos, assim, perante uma espécie de existencial. À impossibilidade de o ser humano se esquivar à iluminação do Espírito corresponde um permanente dinamismo de «esquecimento e distância»⁵, que lança a tal sombra e provoca, portanto, a saúde. É uma marca da finitude, no sentido heideggeriano, pois

³ Sobre o sistema filosófico de Leonardo Coimbra ver A. ALVES, *O sistema filosófico de Leonardo Coimbra*; Id., «Teoria e experiência metafísica no pensamento de Leonardo Coimbra», in *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, 179-233.

⁴ SaS 139.

⁵ SaS 140.

implica permanentes perdas, nas irrecusáveis opções existenciais. «A vida é uma continuada opção entre os vários caminhos que se cruzam e escolher um é partir por ele fora com a saudade de todos os que se abandonaram... A vida é, pois, uma série de *inclusões* do que se conserva acompanhada das exclusões do que tem de perder-se»⁶.

A saudade do que desejámos e necessariamente tivemos que perder é a expressão permanente daquilo que Leonardo Coimbra denomina saudade imanente. Esta é, contudo, um processo sem fim – ou melhor, um mau infinito, com um final infeliz. De facto, «a consciência do homem, se alimentada fosse apenas pela Saudade imanente, isto é, pelo desejo de possuir os mundos e os seres, teria de sumir-se no Nada, em que as águas do tempo físico vão desaparecer imóveis. É este o mais trágico aspecto da Saudade, pois que a ânsia de tudo guardar teria como conclusão a certeza de tudo acabar em perda e aniquilamento»⁷. É nesse contexto que surge a proposta de uma compreensão cíclica do tempo, com base nos renascimentos da Natureza. Mas essa visão oriental e antiga nada resolve. De facto, «os ciclos de morte são para a nossa alma tão consoladores como para um banqueiro um imenso alinhamento de zeros»⁸.

Assim sendo, é necessário encontrar a salvação desta situação trágica noutro caminho. Esse é, na proposta de Leonardo Coimbra, o caminho da transcendência. A primeira ajuda na abertura desse caminho é, precisamente, a ciência. E, antes de tudo, a física. Porque a tragicidade do tempo imanente era a certeza física do seu final no nada, é precisamente a consideração física do tempo que nos pode oferecer o início da chave do problema. E o tempo, na física, pode ser considerado mecanicamente ou termodinamicamente. No primeiro caso, estamos perante um eterno retorno do mesmo: «*O tempo é a simples repetição do presente*»⁹. Nesta perspectiva, a saudade seria simples ilusão de uma ausência ou perda que, em realidade, não existe. E o problema encontraria a sua solução, precisamente, nesse simples facto de não existir.

Mas a termodinâmica introduz a noção de transitividade e de irreversibilidade no tempo, pelo princípio da entropia. A física, na medida em que leva a saudade imanente ao seu extremo universal, abre o necessário caminho da transcendência. Porque, «diante deste espectáculo a criança feita homem não só guarda na alma as saudades da vida que lhe fugiu, mas a trágica Saudade de todo o Universo vendo-se, na consciência do homem, em louca e precipitosa carreira para o formidável Abismo do Nada»¹⁰. Então, o desejo saudoso já não

⁶ SaS 141.142.

⁷ SaS 143.

⁸ SaS 144.

⁹ SaS 145.

¹⁰ SaS 147.

se perde nos pontos limitados daquilo que vai perdendo, mas concentra-se no desejo de algo que, em realidade, não teve ainda e, por isso, não perdeu ainda – mas sabe que poderá / terá que perder, irremediavelmente.

Nesse sentido, fortemente na linha da tradição neo-platónica, Leonardo Coimbra interpreta a verdadeira Saudade, não como pura reminiscência no conhecimento, mas como *eros* ou desejo do mundo originário – que é, ao mesmo tempo, o mundo final. «A Saudade é a lembrança da Pátria com o desejo de regresso»¹¹. E nenhuma passageira posse imanente poderá satisfazer esse desejo. Na pura imanência, seremos sempre desterrados. A não ser que, no interior dessa imanência, recebamos a luz do sol transcendente, o sol do Espírito, que dá um sentido ao percurso imanente e, como tal, nos transforma de puros desterrados em co-criadores, pelo conhecimento. «Saber não será *recordar*, mas... é sempre anunciar na transitividade dos mundos a estabilidade da ideia. O conhecimento é, *pela função de julgar*, a revelação do mundo das dimensões físicas da indestrutível realidade duma dimensão espiritual... O conhecimento é, pois, fundamentalmente uma obra da Saudade»¹². Todo o conhecimento é desse género, incluindo o científico e o filosófico. «Mas o pensamento religioso foi sempre mais longe...»¹³

3. A verdade do amor

Porque a religião não se limita ao campo do conhecimento teórico de que o próprio facto de conhecer seja permanente obra de um desejo saudoso, na inserção analógica do espiritual no material. A religião é a dimensão da experiência dessa mesma realidade. E nenhuma tradição religiosa – nem sequer as doutrinas materialistas – consegue iludir a dimensão saudosa da experiência humana. Porque, «suprimir o espírito ou o corpo, eis, na aparência, os dois únicos processos de suprimir a Saudade»¹⁴.

Posto que, nem a vida quotidiana, nem a ciência, nem a filosofia, nem sequer a experiência religiosa dos povos conseguem eliminar, antes confirmam a definição do ser humano como ser de Saudade, resta um último passo: o que nos leva àquela visão de mundo e modo de experiência que assume esse modo de ser. Leonardo Coimbra identifica esse passo final com a passagem ao cristianismo. «Mas há uma religião, que é a mais alta e nobre expressão da Saudade, porque apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira

¹¹ SaS 147.

¹² SaS 150.

¹³ SaS 150.

¹⁴ SaS 153.

Pátria do Infinito. É o cristianismo»¹⁵. Em primeiro lugar, porque o cristianismo é a religião do Paraíso perdido, que determina assim o permanente desejo de regresso. Não necessariamente como regresso ao passado, no tempo, mas como uma espécie de regresso ao futuro, porque esse paraíso perdido é, precisamente, o motor do desejo, que impulsiona o processo criador da realidade, sobretudo através do conhecimento humano. Um motor que age a partir do fim, como atracção, e não do início, como impulso. E não só através do conhecimento humano, mas sobretudo, no cristianismo, através da verdade do amor.

Isso inclui, evidentemente, o elemento central do cristianismo, a encarnação. «A luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a terra e o céu, trazendo à terra do exílio e à carne pecadora do homem a presença da Pátria celestial»¹⁶. A encarnação torna, por assim dizer, viva e experimentável a analogia, superando na carne a biunivocidade dos mundos, que resultaria na equivocidade da sua relação – ou melhor, da sua não-relação.

Mas o que faz deste acontecimento histórico a junção da terra e do céu, é o facto de ele ser mais do que um puro acontecimento histórico entre outros – mesmo sem deixar de o ser. «O cristianismo é um *Acto Infinito*; anterior à criação dos mundos e do homem, essência transcendente dessa criação, ele será o encerrar dos mundos físicos no grande abrasamento espiritual, que porá como Sol único e centro de toda a Vida as chamas de amor do coração divino»¹⁷. Fica assim, de modo analógico, a história inserida no eterno processo do Infinito – inserida e, por isso, salva, isto é, com sentido; mas não eliminada ou superada, nem sequer em sentido hegeliano. Ou então, no sentido rigorosamente hegeliano – que poderia ser, talvez, o sentido dado por Leonardo Coimbra. À pergunta sobre se «o *Acto Infinito* do amor criador queimou algures as páginas da história»¹⁸ – e atendamos sobretudo à expressão «queimou» – responde o facto cristão, segundo o filósofo da Saudade. «De modo que atingimos, para lá das certezas lógicas e universais, certezas simplesmente históricas e contingentes»¹⁹. Estamos, sem dúvida, no interior da visão bíblica do mundo. Mas, ficarão as páginas da história verdadeiramente queimadas? E tratar-se-á de certezas «simplesmente» históricas? Porquê simplesmente?

Para estas questões parece haver uma solução empirista, deveras interessante em Leonardo Coimbra. «O facto cristão dentro da história é sempre contingente, mas ele, como a verdade de uma simples hipótese científica, vai

¹⁵ SaS 155.

¹⁶ SaS 156.

¹⁷ SaS 157.

¹⁸ SaS 163.

¹⁹ SaS 164.

garantir-se pelas suas consequências»²⁰. Mas será a garantia da verdade do cristianismo simplesmente a base empírica e verificativa instaurada pelas suas consequências? Ou será, mais na linha do platónico Leonardo Coimbra, a correspondência histórica à verdade do *Acto Infinito*?

Isto exige pensar melhor a essência ou o «espírito do cristianismo»²¹. Por um lado, Leonardo Coimbra manifesta certo pendor gnóstico na sua interpretação do cristianismo (e até do judaísmo). E, do ponto de vista histórico, é certo que o cristianismo sempre esteve nessas vizinhanças, podendo ser mesmo visto – à distância, pelo menos – como «renascença do velho orientalismo hindu»²², se o opusermos à perspectiva antiga do «amor fati».

Mas há um elemento interpretativo que insere mais claramente o cristianismo no processo saudoso antes apresentado. Trata-se da original compreensão de Cristo como «o ponto de encontro de duas saudades»²³. Frente a «duas separações: a solidão de Deus e a desgraça e o abandono dos homens»²⁴, surge uma saudade também dupla: a de Deus pelos homens e a destes por Deus. Ora, em Cristo juntam-se essas duas saudades, em expressão de amor. «O amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde com o próprio amor de Deus»²⁵.

É certo que esta perspectiva se aproxima perigosamente de uma visão unívoca da realidade, em que Deus e o ser humano se confundem na modalidade de saudade – como se fossem dois entes, igualmente abarcados pelo unificador processo saudoso. Mas a afirmação do processo como um processo de amor evita essa interpretação unívoca, pois a relação amorosa só é possível no seio da analogia – da relação unificante de diferentes, sem anular a sua diferença – e, por isso, mantendo a autonomia e liberdade de Deus e dos humanos.

Essa valorização amorosa da diferença – das mónadas, na linguagem de Leonardo Coimbra – é que estabelece, por outro lado, a grande diferença entre o cristianismo, como realização irrecusavelmente histórica e incarnada, e o gnosticismo, que vê a história como aparente realização – ou contradição, consoante os casos – de uma única ideia eterna. E se certo neo-platonismo de Leonardo Coimbra o aproxima desta segunda leitura, a clareza com que distingue o cristianismo do budismo não deixa dúvidas sobre a valorização cristã do momento histórico, enquanto momento do amor. «A negação desta

²⁰ SaS 164.

²¹ Cf. L. COIMBRA, «O espírito do cristianismo», in Id., *Dispersos IV. Filosofia e Religião*, Verbo, Lisboa 1991, 176-191 (=EC).

²² EC 177.

²³ EC 180.

²⁴ EC 181.

²⁵ EC 181.

vida pela ascensão faz-se, no budismo, pela consciência da ilusão que ela é: as obras realizadas e excedidas pela consciência do seu nulo significado. Em Cristo, em cada obra de *caridade está o Céu...*»²⁶. «No velho budismo o processo antinómico da Razão procurando o *idêntico* por entre o *diverso*... *caiu, degradou-se* para o limite inferior do idêntico e negou o pluralismo da aparência pela absorção unitária no Nirvana... O cristianismo é exactamente a solução da antinomia pelo acordo social perfeito, pela convivência das criaturas no seio do seu Pai celestial»²⁷. É essa a compreensão cristã do amor. O que faz do processo de criação um processo de amor. «O amor só existe *criando-se* e em permanente excesso. É este o grande significado *criacionista* do cristianismo: infinita criação de amor...»²⁸

De qualquer modo, o idealismo de pendor hegeliano, a que parece permanecer preso Leonardo Coimbra, não lhe permite libertar-se da ideia de uma transcendência ou verdade dada a partir de certa univocidade final. A saudade seria, assim, a manifestação, em nós, desse ponto de atracção – algo semelhante ao que o hegeliano Bloch considerou como Utopia.

Ora, na perspectiva bíblica, a transcendência – que vem animar a esperança e, por isso, o próprio messianismo, precursor do saudosismo – é dada historicamente por uma promessa. Assim, a transcendência que anima o processo de criação do real é, biblicamente, uma transcendência a partir da origem (não do começo, mas da origem, na dádiva de uma promessa); essa dádiva originária é que acompanha o presente e determina o fim, marcando o valor escatológico de cada momento. Conhecer será, assim, reconhecer. Não no sentido platónico de relembrar, mas na medida em que se reconhece (isto é, se aceita, cognitiva e existencialmente) que a própria actividade criativa – criacionista – é uma dádiva transcendente e não apenas um caminho humano para a transcendência unificante e, finalmente, salvífica.

Para além disso, na perspectiva bíblica, a dádiva originária não é simplesmente transcendental – realiza-se em dádivas históricas. E a história continua marcada pelas suas ambiguidades. O cristianismo, que leva a sério a história, não a dissolve numa dinâmica transcendental do amor. Esse amor implica a dor – sobretudo aquela dor que nos faz sofrer com o absurdo do próprio sofrimento. A Saudade não seria, nesse sentido, apenas dinamismo para o que ainda-não-é, ou para o que ainda não temos nem conhecemos. A Saudade seria, antes de tudo, a dor do amor – a dor de quem sofre, antes de tudo, com o sofrimento dos outros. A saudade de quem escuta, permanentemente, a interpelação genesíaca, porque originária: «Onde está o teu irmão?» (Gn 4,9).

²⁶ EC 183-184.

²⁷ EC 187.

²⁸ EC 188.

Mas as dádivas históricas, como promessas de plenitude, contendo em si essa plenitude (só como antecipação, por isso ainda em ambiguidade), possuem dimensão transcendental, isto é, de unificação universal do sentido dos diferentes particulares. Por isso, a compreensão da presença do amor como plenitude de ser que tudo unifica, na medida em que tudo atrai, pelo desejo que provoca, não é propriamente errada, mesmo que me pareça poder ser considerada ambígua, numa completa e correcta compreensão do cristianismo.